

LA ANTÍGONA DE SÓFOCLES Y LA FALTA DE MEDIACION JURÍDICA*

SOPHOCLES' "ANTIGONE" AND THE LACK OF LEGAL MEDIATION

FABIO CIARAMELLI

Università degli studi di Napoli "Federico II"

Fecha de recepción: 23-5-18

Fecha de aceptación: 3-7-18

Resumen: *La Antígona de Sófocles sirve de pretexto para reflexionar sobre la falta –en el mundo griego– de mediación entre la generalidad de la legislación, comprendida como un conjunto de órdenes políticas, y la particularidad del caso concreto. La insolubilidad del conflicto trágico muestra el límite insuperable del pensamiento social de la polis griega, que finalmente resulta como encerrado en la perspectiva del nomos. El carácter general y abstracto de este último no conoce y no admite ningún procedimiento que pueda controlar su ejecución en lo concreto de la vida cotidiana. En este sentido, la tragedia de la hija y hermana de Edipo consiste en la falta de una transición que no sea simplemente deductiva, y por lo tanto de una posible mediación, desde el nivel de la producción de la ley hacia el nivel de su aplicación al caso particular. En este tipo de mediación se puede ver expresada la diferenciación fundamental entre la ley y el Derecho.*

Abstract: *Sophocles' Antigone can be taken as a good starting point in order to investigate, within the Greek classical world, on the absence of mediation between the generality of legislation, on the one side, and the concrete case in its particularity, on the other. The lack of a solution in the tragic conflict shows, as it is, the very limit characteristic of the social thought underlying the Greek polis. This one is in fact as entrapped in the sole perspective of the nomos. The general and abstract character of the latter does not admit in effect any procedure able to control its execution in the concrete realm of daily life. And this is exactly true of the tragedy regarding Oedipus' daughter and sister, such*

* Quiero dar las gracias a Ilse Torres Ortega por su valiosa ayuda en la revisión lingüística de este texto.

that there is no transition other than a deductive one enabling a connection –and a possible mediation– between the law-making and its application to the particular case. This kind of mediation expresses the fundamental difference between nomos and ius.

Palabras llaves: Antigona, *nomos*, mediación jurídica, argumentación, caso particular
Keywords: Antigone, *nomos*, legal mediation, argumentation, particular case

1. LA ANTÍGONA COMO PRETEXTO

La presente intervención sobre la *Antígona* tiene el propósito limitado de discutir algunas de las posibles significaciones e implicaciones filosófico-jurídicas de la famosa tragedia griega, que Eugenio Ripepe, en un texto sencillamente magistral, no duda en llamar “la clase más antigua de filosofía del derecho”¹. Desde el punto de vista que voy a tratar de argumentar aquí, esta obra maestra sigue alimentando poderosamente la reflexión filosófico-jurídica, pero lo hace especialmente en la medida que el objeto de este tipo de reflexión –es decir, el propio *derecho*– en el texto de Sófocles brilla por su ausencia. Es como si el derecho como tal, el derecho que no se reduce a las normas o a la ley, sino que vive a través de las instituciones jurídicas², el derecho que por el conjunto de sus operadores esencialmente se concibe y se practica como actividad interpretativa y argumentativa, fuera en este específico contexto, para decir así, imposibilitado a comparecer.

Más precisamente, la *Antígona* de Sófocles –que siempre se tiene que leer sin olvidar que se trata de una obra poética y teatral, puesta en escena en Atenas (sólo una vez) alrededor del 440 a. C., frente a espectadores que antes de todo eran ciudadanos de una democracia directa, a quienes el poeta se dirigía para levantar problemas prácticos, y seguramente no para exponer teorías filosóficas³– me servirá de pretexto para reflexionar sobre la falta (y por lo tanto la exigencia) de mediación entre la generalidad de la legislación, comprendida como un conjunto de órdenes políticas, y la particularidad del caso concreto.

¹ Cfr. E. RIPEPE, *Ricominciare da Antigone o ricominciare dall’ Antigone ? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del diritto*, in *Scritti in onore di Antonio Cristiani*, Omaggio della Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Pisa, Giappichelli, Torino, 2001, pp. 677-718.

² Cfr. F. CIARRELLI, *Instituciones y normas. Sociedad global y filosofía del derecho* (trad. Juan Ramón Capella), Madrid, Editorial Trotta, 2009.

³ Cfr. C. MEIER, *The Political Art of Greek Tragedy*, Polity, London 1993; el título del primer capítulo es “Why the citizens of Attica needed tragedy”.

La más reciente literatura secundaria sobre la *Antígona*, si se exceptúan la lectura de Eugenio Ripepe y el trabajo de François Ost⁴, no aparece particularmente interesada a las recaídas específicamente jurídicas del drama. En este sentido, a pesar de su importancia filológica y filosófica, las lecturas fundamentales de autoras como Nussbaum⁵, Butler⁶ u Honig⁷ no constituirán en esta sede un punto de referencia de mi discurso, porque no tratan expresamente las implicaciones específicamente jurídicas de la obra.

En cambio es exactamente la perspectiva jurídica, o mejor dicho su ausencia, que, desde el punto de vista que voy a tratar de desarrollar aquí, permite coger el límite insuperable del pensamiento social de la *polis* griega –que, según Louis Gernet, constituye el verdadero tema de las tragedias⁸–, pensamiento social sobre todo enfocado y casi encarcelado en la perspectiva del *nomos*. La generalidad y el carácter abstracto de este último no conocen y no admiten ningún procedimiento que pueda controlar su ejecución en lo concreto de la vida cotidiana. En este sentido, la tragedia de la hija y hermana de Edipo consiste en la falta de una transición que no sea simplemente deductiva, y por lo tanto de una posible mediación, desde el nivel de la producción de la ley hacia el nivel de su aplicación al caso particular. En este tipo de mediación se puede ver expresada la diferenciación fundamental entre la ley y el derecho.

He hablado de falta y de exigencia de mediación, representadas por el poeta trágico, porque en la *polis* griega, caracterizada por el dominio exclusivo de una experiencia y noción holística como la experiencia y la noción del *nomos* –deliberación colectiva de una asamblea legislativa que primero produce normas generales y abstractas, es decir ordenes políticas, y después, si es necesario, puede también transformarse en tribunal del pueblo⁹–, el ciu-

⁴ Cfr. F. OST, *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Odile Jacob, Paris 2004, pp. 161-203 (el título del capítulo es exactamente “L’Antigone de Sophocle: résistance, apories juridiques et paradoxes politiques”).

⁵ M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 (sobre la *Antígona*, cfr. “Sophocles’ Antigone: conflict, vision, and simplification”, pp. 51- 82).

⁶ J. BUTLER, *Antigone’s Claim. Kinship between life and death*, Columbia University Press, New York 2000.

⁷ B. HONIG, *Antigone, interrupted*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

⁸ Véase el primer ensayo (escrito por Vernant) en el libro de VERNANT y VIDAL NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Maspéro, Paris 1972) La Découverte, Paris 2001, p. 15, que se refiere a un curso inédito de Gernet.

⁹ Véase por ejemplo el análisis crítico de la “democracia plebiscitaria” –y de la “justicia de los Kadis” practicada en el periodo pericleo y post-pericleo– por Max Weber que la

dadano particular, en su concreta vida cotidiana, se convierte en un mero soporte de deberes. Esta ausencia de transición, típica de la *polis* griega, desde el carácter abstracto de la legislación (aunque sea democrática) hasta los detalles de la vida privada tiene, por supuesto, por lo menos en la *Antígona*, un resultado trágico.

La perspectiva hecha posible por la “invención [latina] del derecho” es precisamente algo que falta al dominio del *nomos* en la democracia griega. El avance para la sociedad representado por la creación del *ius*, específica de Roma, dio lugar –como escribe uno de los más distinguidos entre los romanistas italianos– a la emergencia de “la idea misma de lo ‘privado’: la constitución de un espacio de sociabilidad [*società*] no política de las relaciones humanas. [...] La política –la gran invención de los Griegos– quedaba totalmente fuera de esta perspectiva”¹⁰. Lo que caracterizó esencialmente al espacio y a la práctica del *ius* es entonces, como sigue explicando Aldo Schiavone, el “disciplinamiento autónomo de una trama ‘privada’ de la vida comunitaria [...], donde se elaboraban las condiciones previas, de naturaleza patrimonial y familiar, de la ciudadanía, irreductiblemente distinta del ámbito político”¹¹.

La atención al caso concreto, que no forma parte de la experiencia griega, caracterizada por la hegemonía –e incluso el despotismo– del *nomos*, reclama en la vida social, como diría Herbert Hart, “por encima del elemento de control coercitivo”¹², elementos adicionales que sobrepasan la pertinencia del poder de la cumbre política, en cuanto que tienen que limitarlo y justificarlo. Estos elementos adicionales –típicos del mundo jurídico *extraño* a los Griegos– hacen posible la transición de un modelo de poder *top-down* a un modelo *bottom-up*, donde los ciudadanos, en su vida privada, no siguen

pone en relación con la “la imposibilidad [en un mundo caracterizado por el dominio del *nomos*] de desarrollo de un derecho *formal* y de una ciencia jurídica *formal* de tipo romano” (M. WEBER, *Economia e società*, edición italiana, vol. I, *Teoria delle categorie sociologiche*, Introduzione di Paolo Rossi, Edizioni di Comunità, Milán, 1995, p.268).

¹⁰ “...l’idea stessa del ‘privato’: la costituzione di uno spazio di *società* non politica delle relazioni umane... La politica –la grande invenzione dei Greci– rimaneva del tutto al di fuori di questa veduta”, A. SCHIAVONE, *Ius. L’invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Turín, 2006, pp. 316-317.

¹¹ “... disciplinamento autonomo di una trama della vita comunitaria [...], dove venivano elaborati i presupposti familiari e patrimoniali della cittadinanza, irriducibilmente distinta dall’ordine politico”, A. SCHIAVONE, *Ius. L’invenzione del diritto in Occidente*, cit., p. 50.

¹² H.L.A.HART, *El concepto de derecho*, trad. G. Carrió, Editorial Abeledo Perrot, Buenos Aires 1992, p. 52.

siendo únicamente destinatarios de deberes y donde la ley deja de ser exclusivamente un conjunto de órdenes establecidas e impuestas desde arriba. En el fondo, a la experiencia griega del *nomos* como esencialmente consistente en órdenes políticas respaldadas por amenazas de sanciones, la invención latina del derecho permite añadir –como escribe Francesco Viola, a pesar que lo haga en otro contexto– “un conjunto de prácticas interpretativas y argumentativas para solucionar problemas de la vida común”¹³.

2. “ANTÍGONE Y PORCIA”

El texto que, aún sin hacer ninguna mención de la distinción ahora mismo evocada entre *nomos* e *ius*, de hecho me la sugirió, es lo que me atrevo a definir como un *divertissement*, al mismo tiempo brillante y profundo, de Tullio Ascarelli (Roma, 1903-1959). Este Autor, que fue un renombrado especialista de derecho mercantil y además un abogado de éxito, en los años cincuenta dio una conferencia en Santiago de Chile titulada simplemente “Antígona y Porcia”¹⁴. No vamos a discutir aquí la interpretación de la *Antígona* hecha por Ascarelli, que sigue haciendo una lectura clásica de la tragedia como ejemplo de contraste entre el derecho positivo (de Creonte) y el derecho natural (de Antígona)¹⁵. Mucho más interesante es detenerse en el acercamiento paradójico –pero extraordinariamente esclarecedor– entre la heroína griega y la joven y rica heredera Porcia, quien en *El mercader de*

¹³ “...un insieme di pratiche interpretative e argomentative per risolvere problemi della vita comune”, F. VIOLA, “Il futuro del diritto”, *lectio magistralis di commiato*, Palermo, 26 noviembre 2012, que se puede leer en Academia.edu.

¹⁴ T. ASCARELLI, “Antigone e Porzia” (1955), en ID., *Problemi giuridici*, Giuffrè, Milano 1959, pp. 3-15 (que se puede leer en la red: http://www.docentilex.uniba.it/docenti-1/eustachio-cardinale/progetti/materiali/Antigone_e_Porzia_in_Problemi_giuridici-I_Milano_1959_3.pdf; véase también la misma conferencia traducida al portugués;

<http://civilistica.com/wp-content/uploads/2016/12/Ascarelli-trad.-De-Cicco-civilistica.com-a.5.n.2.2016.pdf>.

¹⁵ A título de ejemplo me refiero a la crítica de Ascarelli que se puede leer en las páginas sobre la tragedia de Sófocles publicadas en G. ZAGREBELSKY, *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 51-57; sobre la polémica de Zagrebelsky con Ascarelli, véase también A. PUNZI, *Dialogica del diritto. Studi per una filosofia della giurisprudenza*, Giappichelli, Torino 2009, pp. 157-171. - Para una discusión más general del asunto, cfr. F. CIARAMELLI, *Il dilemma di Antigone*, Giappichelli, Torino 2017 (capítulos 3 y 4) e ID., “Pour une relecture de l’ *Antigone* comme tragédie du *nomos*”, *Metodo International Studies in Phenomenology and Philosophy*, vol. II, n. 1, 2014, pp. 201-215, <http://metodo-rivista.eu/index.php/metodo/article/view/68/54>.

Venecia (obra escrita entre el 1596 y el 1598) Shakespeare hace disfrazar de abogada para asistir a un amigo de su novio, en un juicio que para este mismo amigo podría ser fatal. El acercamiento entre las dos figuras femeninas, ambas literarias e incluso teatrales, es posible, según Ascarelli, porque en las dos situaciones, a pesar de sus resultados opuestos, se escenifica la misma *relación entre la norma y la vida*. Si en el desarrollo interno de la tragedia griega esta relación no constituye un problema, puesto que la primera (la norma) se aplica inmediatamente a la segunda (la vida) con el automatismo lógico de la deducción, la comedia moderna pone de manifiesto el carácter problemático de la relación entre las dos. Y esta dimensión problemática se presenta exactamente en el espacio abierto por el derecho en tanto que ámbito intermedio entre la norma y la vida.

Más precisamente, el problema que no se planteaba antes y que se plantea ahora es exactamente cómo determinar, dice Ascarelli, “el alcance de la norma [*la portata della norma*]”. Se trata de un típico problema jurídico: un problema que ni siquiera se podría entender en el marco totalizante del *nomos*, donde no hay nada que pueda sustraerse a su pertinencia. Y es aquí que sale en escena Porcia, y no es casualidad que lo haga disfrazada de doctor patavino, es decir que salga en escena en su papel de abogada, cuya tarea es precisamente buscar una mediación razonable entre la norma y la vida¹⁶.

Los antecedentes son conocidos. Shylock es un usurero judío que vive en Venecia y acepta prestar dinero a un mercader cristiano –Antonio, buen amigo del novio de Porcia–, sólo si el propio Antonio firma ante notario su pagaré, con la condición de que si no paga el día convenido (tres meses después), el castigo será una libra de carne del cuerpo de Antonio, cortada a placer por Shylock. Al plazo del contrato, por una serie de circunstancias adversas, Antonio no devuelve el dinero a Shylock que reclama justicia, gozando por adelantado la escena de la muerte “lícita” del mercader de Venecia.

Es evidente el contraste radical entre el pacto, que tiene fuerza de ley entre las partes, y una exigencia moral que firmemente lo condena. Sin embargo, en su intervención en el tribunal, astutamente Porcia no hace ninguna referencia a la inmoralidad del pacto, ni tampoco plantea excepciones formales. Por el contrario, ella da por sentado la validez del pacto; sin embargo, lo interpreta, y –a través de su interpretación– lo reduce a nada. Con su argu-

¹⁶ “Perché, quale poi è la portata della norma ? Ed è qui che ci viene incontro, mal nascondendo sotto la toga un ironico sorriso, la figura di Porzia”, T. ASCARELLI, “Antigone e Porzia”, cit. pp. 9-10.

mentación, entonces, Porcia al mismo tiempo salva y supera la ley positiva. Escribe Ascarelli: “*La legge positiva è salva, ma pure superata*; el problema no es acerca de la legitimidad de la ley, sino de su alcance exacto; el imperativo ético que condena la ley es reemplazado aquí por un juego más sutil que toma como premisa la legitimidad de la ley positiva y sólo se preocupa de determinar su alcance en el entrelazamiento de un juego más complejo de contrastantes intereses”¹⁷.

No hay duda de que el motivo fundamental de la intervención de Porcia es una exigencia moral: salvar la vida a Antonio; pero ella, para satisfacer esta exigencia, no recurre a razones de principios –porque en este nivel no hay garantías de acuerdo seguro, y además podrían producirse fácilmente malentendidos–, sino que elige el camino de la eficacia. Y esta eficacia la encuentra dentro de la interpretación, a través de la interpretación: pero, en este caso, la interpretación, en lugar de limitarse a reconstruir el (presunto) sentido original del contrato o de la ley, tiene la intención y la tarea de mediar entre la regla general y el caso particular, tratando sobre todo de buscar argumentos capaces de justificar la regla, de averiguar en lo concreto si la ley ordena algo que en la vida cotidiana sea más o menos realizable y razonable. Y este será el camino que conduce a Porcia hasta la victoria.

La gran fuerza del personaje de Shakespeare –por esta razón Ascarelli dice que Porcia es “más hábil que heroica; sabia y experta, en lugar que fanáticamente valiente”¹⁸– consiste en hacer una interpretación estricta de la ley (en este caso del contrato). Su argumentación muestra que la realización del contrato, puesto que es imposible cortar una libra de carne sin verter sangre, comportaría inevitablemente la transgresión de una ley veneciana que ordena confiscar los bienes de los judíos que viertan una sola gota de sangre cristiana; además, Porcia advierte que si Shylock no corta exactamente una libra, morirá por incumplir el contrato.

¹⁷ “*La legge positiva è salva, ma pure superata*; il problema non verte sulla legittimità della legge, ma sulla sua esatta portata; all’imperativo etico che condanna la legge si sostituisce un gioco più sottile che assume invece come premessa proprio la legittimità della legge positiva e solo si preoccupa di determinarne la portata nell’intreccio di un più complesso gioco di contrastanti interessi”, T. ASCARELLI, “*Antigone e Porzia*”, cit., p. 11.

¹⁸ “*Abile più che eroica; saggia ed esperta, anziché fanaticamente coraggiosa, e forse, nella sua raffigurazione poetica, con un accento quasi che furbesco, accentuato e insieme nobilitato dalla figura muliebre, che fa spuntare il sorriso sotto l’argomentazione del dottore patavino*”, T. ASCARELLI, “*Antigone e Porzia*”, cit., p. 14.

3. DESDE EL TRIUNFO METÁFÍSICO DE LA VERDAD AL TRIUNFO HUMANO DE LOS INTERESES: O SEA DESDE LA DEMOSTRACIÓN A LA ARGUMENTACIÓN

Si Porcia “actúa como un operador jurídico”, Antígona “opta por inmolar-se trágicamente para denunciar y combatir lo que considera injusto”¹⁹. Como dice Ascarelli, sólo el “sacrificio” de la vida le permite a Antígona el “triunfo de su verdad”, una verdad única e indiscutible, universal y necesaria, absolutamente objetiva. Pero desafortunadamente, a pesar de todo, esta misma verdad es desconocida por Creonte. Este último, con una reclamación análoga, a su vez lucha para el “triunfo de su verdad”, que por supuesto es igualmente única e indiscutible. Cada uno de los interlocutores de este dramático “diálogo de sordos”²⁰ prevé una transición inmediata y directa desde la referencia lógico-ontológica a la verdad (supuesta) universal hacia su aplicación en la praxis. No hay que asombrarse entonces si el resultado del contraste entre ellos es catastrófico y mortal como la historia (no muy escuchada *magistra vitae*) debería habernos enseñado y por desgracia continúa enseñándonos.

Muy agudamente, Ascarelli contrapone al nivel metafísico de la verdad (a su pretensión de universalidad y necesidad) el plan humano de los “intereses”²¹. Más precisamente, él habla del “triunfo humano de los intereses”, que siempre son plurales y sobre todo desprovistos de universalidad y necesidad. Los intereses se sitúan en el nivel de la *praxis*, esto es, en el nivel ético-práctico donde se toman decisiones que se pueden *argumentar*, pero

¹⁹ Escribe así, comentando el ensayo de Ascarelli, Carlos M. Cárcova, que continua: “Antígona no cuestiona la legitimidad de la norma, rebelándose revolucionariamente contra ella. Rescata su plena vigencia, pero muestra —sin salirse de los marcos de la validez; por el contrario, afirmándolos—, que la “lectura” de los textos es un proceso a través del cual estos adquieren sus sentidos definitivos —sentidos que, antes de ella, solo están penumbrosamente sugeridos—. No hay texto sin lector, como no hay norma sin intérprete. Los textos no dicen cualquier cosa, pero frecuentemente dicen varias posibles y alternativas; de allí, la necesidad de una hermenéutica fecunda que los ensamble con el contexto y con la mejor realización de las finalidades para las que han sido concebidos”, C. M. CÁRCOVA, “Porcia y la función paradójica del derecho”, En A. E. C. RUIZ; J. E. DOUGLAS PRICE; C. M. CÁRCOVA, *La letra y la ley. Estudios sobre derecho y literatura*, Infojus, Buenos Aires 2014, p. 198.

²⁰ Según la fórmula de G. STEINER, *Antigones*, Oxford 1984.

²¹ “A quello che potrebbe dirsi il puritanismo calvinista di Antigone si contrappone l’abilità di Porzia, con un che di probabilistico e magari moralmente persino di ambiguo. Alla morte di Antigone che solo col proprio sacrificio afferma il trionfo della sua verità si contrappone l’umano trionfo degli interessi, difesi attraverso una interpretazione che riesce vittoriosa e che si presenta così come remunerabile attività professionale”, T. ASCARELLI, “Antigone e Porzia”, cit., p. 14.

que es imposible *demostrar científicamente*. Como escribió Norberto Bobbio, “tra la verità assoluta e la non verità c’è posto per la verità da sottoporsi a continua revisione mercé la tecnica dell’addurre ragioni pro e contro. [...] Quando gli uomini cessano di credere alle buone ragioni, comincia la violenza”²². Aquí no puedo detenerme sobre la distinción básica entre demostración científica y argumentación; me interesa simplemente explicitar algunas de sus premisas e implicaciones filosóficas²³.

4. EL CONTRASTE ENTRE EL CORO Y LA ESCENA

Me gustaría profundizar un poco más en unas observaciones anteriores y mostrar por qué en el marco típicamente griego del dominio del *nomos*, tanto para Creonte como para la propia Antígona, no se plantea ni se puede plantear el problema del tránsito de lo general al caso concreto. Todo se juega y se soluciona en la determinación universal y necesaria de la ley.

El contraste más profundo en el marco de la tragedia –si analizamos las distintas maneras de relacionarse con la ley– no se muestra, entonces, entre Antígona y Creonte, sino entre los dos héroes (que actúan en la escena) y el Coro que representa la opinión pública (aunque en este caso se trata de una opinión calificada, porque en la *Antígona* el Coro se compone de los ancianos de Tebas²⁴). Como dijo Aristóteles, “los actores imitan a los héroes, puesto que para los antiguos sólo los héroes eran jefes y reyes; el pueblo, en cambio, era el conjunto de los hombres comunes que forman parte del Coro”²⁵.

Puesto que la opinión pública es la expresión del pensamiento común de la *polis*, y que entre los ciudadanos están presentes puntos de vista conflic-

²² N. BOBBIO, “Prefazione” en C. PERELMAN-L. OLBERECHTS-TYTECA, *Trattato dell’argomentazione. La nuova retorica*, trad. C. Schick et al., Einaudi, Torino 1966, p. XIX.

²³ Reemplazando la noción de *interés* con aquella de *significación*, Hannah Arendt, en las primeras páginas de su obra póstuma, aludió al mismo asunto: “*The need of reason is not inspired by the quest for truth but by the quest for meaning. And truth and meaning are not the same. The basic fallacy, taking precedence over all specific metaphysical fallacies, is to interpret meaning on the model of truth*”, H. ARENDT, *The Life of the Mind*, vol. I, *Thinking*, Harcourt, Inc., San Diego – New York – London 1978, Introduction, p. 15, cursiva en el original. Cfr. F. CIARAMELLI, “Accesso alla verità o interrogazione sul significato?”, *Le forme e la storia* (Rubbettino editore, Soveria Mannelli) 2011, vol. IV, p. 201-211.

²⁴ Cfr. M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, cit., pp. 67 ss. y J. TAMINIAUX, *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l’être, l’action*, J. Millon, Grenoble 1995, pp. 85 ss.

²⁵ *Problemata* 19,48, citado por Vernant en *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, cit., p. 18.

tivos, las intervenciones del Coro no son unitarias y no tienen –no pueden tener– la coherencia y la fuerza de las demostraciones lógicas. Esto explica el hecho de que el mismo Coro expresa posiciones y opiniones en contraste. De un lado, no sólo no se opone a Creonte, sino que le reconoce haber legislado válidamente y haberlo hecho sólo por el bien de la ciudad; sin embargo, esto no quiere decir que el Coro tiene prejuicios contra Antígona, ni que es prevenido respecto de ella; por el contrario, durante la dramática conversación entre Creonte y su hijo Hemón, que es también el novio de Antígona, y que apasionadamente defiende a su prometida, el Coro al final avala inopinadamente las palabras de ambos, aunque sean radicalmente opuestas, llegando a decir: “¡Tanto el uno como el otro habéis hablado bien!”²⁶. Actitud paradójica, censurada por todos partidarios de interpretaciones teóricas y no praxeológicas de la tragedia (de Hegel y Goethe a Lacan hasta, increíblemente, incluso el mismo Žižek, que en su radical interpretación jacobina sigue viendo en el Coro la expresión de la falsa sabiduría construida alrededor de estúpidos lugares comunes²⁷). Todos estos autores, a pesar de las profundas diferencias y oposiciones entre ellos, quieren alejarse absolutamente del reino de la apariencias y opiniones propio del Coro, y acercarse a la escena, donde actúan los héroes, porque esto les permite no contaminar la reflexión y el pensamiento con elementos que salen de un ámbito desprovisto de necesidad especulativa.

Sin embargo, a pesar de las interpretaciones teóricas de la tragedia, hay que repetir que su contenido no es la verdad metafísica, supuesto objeto de demostraciones rigurosas, sino lo que el poeta registra como las opiniones (*doxai*) presentes en la ciudad, que se basan sobre el carácter probable y mutable de lo que les parece (*dokei*) a los ciudadanos, a los hombres comunes. Más precisamente, aunque el contenido de la tragedia es el pensamiento social de la *polis* griega, la tragedia no constituye el puro y simple reflejo de este pensamiento. Al revés, los poetas trágicos no se cansan de poner en tela de juicio la mentalidad común, y problematizan antes de todo el papel del héroe, que en la *polis* democrática ha dejado de representar un modelo y en cambio ha llegado a ser para él mismo y para los otros un problema²⁸.

²⁶ Para la mención exacta de los versos de Sófocles, rápidamente evocados aquí, véase F. CIARRELLI, *Il dilemma di Antigone*, cit., cap. II.

²⁷ Cfr. S. ŽIŽEK, *Antigone*, con una Introducción de Hanif Kureishi, Bloomsbury Publishing, London 2016, p. XXIV. Merece la pena señalar que la introducción del dramaturgo anglo-paquistaní a este texto de Žižek es muy interesante.

²⁸ Cfr. Vernant, *Mythe et tragédie...* pp. 14-15.

5. LEGALISMO Y LITERALISMO: LA TRAGEDIA DEL NOMOS Y DE SUS CARENCIAS

Legalismo y literalismo –en tanto que contenidos fundamentales de la tragedia– resultarían los ‘responsables’ de la muerte de Antígona. Como dijo una vez el gran psicólogo jungiano James Hillman, en una Conferencia “Eranos” de Ascona, “no leemos a un mito para corregirlo”, esto es, para decir nosotros lo que los héroes hubieran tenido que hacer. Lo leemos, según Hillman, para aprender algo “sobre el proceso de figuración psíquica de nuestros modelos de vida”.²⁹ Aplicando esta consideración al mito de Antígona, nuestro enfoque tiene que mirar al proceso de formación de los modelos de vida colectiva en un contexto psíquico (y por lo tanto al mismo tiempo social) caracterizado por el dominio exclusivo del *nomos*.

En lo que sigue, trataré de profundizar en mi lectura de esta obra de Sófocles en tanto que tragedia del *nomos* y de sus carencias o faltas, ya rápidamente evocadas al hablar de la diferenciación entre *nomos* e *ius*. Si la tarea esencial del primero es la determinación de las normas en tanto que obligaciones e interdicciones generales y abstractas, la tarea específica del segundo es seguramente la preocupación por los detalles de los casos concretos.

Es necesario ahora darse cuenta de que en la estructura misma del contraste mortal entre Antígona y Creonte, hasta incluso como precondition de su resultado catastrófico, hay semejanzas y puntos de contacto fundamentales en sus actitudes. El principal elemento que aúna y unifica sus posiciones, especularmente contrapuestas, es la relación con la ley: se trata de una relación de sometimiento y subordinación que comporta su inmediata traducción en práctica –casi un paso al acto, un *acting out*, para usar un término psicoanalítico que se refiere a un comportamiento agresivo y sobre todo irreflexivo que sigue enseguida la aparición de un conflicto.

Desde la perspectiva legalista no hay necesidad de interpretación: la ley se aplica en su formulación literal. Por lo tanto, el legalismo va unido al literalismo. Con referencia a la primera parte de este texto, es evidente que la posición de Shylock sería una ilustración casi caricaturesca del enredo entre legalismo y literalismo.

Volviendo a la tragedia sofoclea, las dos posiciones contrapuestas de Antígona y Creonte testimonian el papel privilegiado, si no exclusivo, de la

²⁹ J. HILLMAN, “Edipo rivisitato”, trad. A. Serra, en K. KERÉNYI – J. HILLMAN, *Variazioni su Edipo*, Cortina, Milano 1992, p. 101.

legislación como orden indiscutible, que sigue siendo soberana en la misma gestión de las controversias y en general en toda la vida social. Ambos –no el solo Creonte– son un ejemplo mortífero de legalismo, donde no hay lugar para la perspectiva del caso particular. Si, al contrario, se toma en cuenta la preocupación por la transición desde la ley general hacia lo concreto de la vida cotidiana, hay que otorgar a los mismos sujetos privados un papel activo en la construcción del orden social.

Antígona y Creonte se limitan a referirse a la ley, a una ley que para cada uno de los dos es la única universal y necesaria. Según Creonte, la ley –el *nomos*– que él ha promulgado para defender el bien de la *polis*, es la única capaz de garantizarlo después de la guerra civil (y la *polis*, en el mundo griego, está *naturalmente* sobre los ciudadanos, porque el todo es *necesariamente* superior a la parte³⁰). Según Antígona, en cambio, la orden de Creonte sólo es un *kérygma*, un edicto, un bando, un anuncio, desprovisto de la autoridad de la ley; para ella, las verdaderas leyes [*nomima*, un *hapax legomenon* en esta obra] sólo son aquellas queridas por los dioses desde tiempos inmemoriales (*Antígona*, vv. 450 ss).

Pero, probablemente, el núcleo de la relación de Antígona con la ley se encuentra expresado aún más explícitamente en el controvertido paso, que Goethe esperó que alguien hubiera demostrado apócrifo, sobre el que en cambio tanto Hegel como Lacan construyen sus (inconciliables) interpretaciones de la tragedia; en este paso, Sófocles hace decir a Antígona que el móvil de su gesto no fue el cariño hacia una persona de su familia (ella dice que si se hubiera tratado de un marido o de un hijo, no hubiera desobedecido al soberano, ya que habría podido casarse otra vez o tener otro hijo), sino que fue otro *nomos*, según el cual es imposible tener otro hermano puesto que los padres ya están muertos. Estas son las palabras de la heroína: “Muertos mi padre, ya, y mi madre, en el Hades los dos, no hay hermano que pueda haber nacido. Por esta ley (*nomos*), hermano, te honré a ti más que a nadie, pero a Creonte esto le parece mala acción y terrible atrevimiento” (vv. 911-12)³¹.

³⁰ “No puede ponerse en duda que la *polis* está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte... Lo que prueba claramente la necesidad natural de la *polis* y su superioridad sobre el individuo es, que si no se admitiera, resultaría que puede el individuo entonces bastarse a sí mismo aislado así del todo como del resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades no puede ser nunca miembro de la *polis*; es un bruto o un dios”, ARISTÓTELES, *Política* I, 1253a 19-31.

³¹ Sigo la traducción que se lee en <https://www.marxists.org/espanol/tematica/literatura/sofocles/antigona.htm>; otra versiones castellanas traducen en estos versos *nomos* con “razón”,

Nadie podría desmentir la implacabilidad de esta “ley”, que se limita a reflejar la necesidad natural. Sin embargo, desde la *imposibilidad* real y efectiva de tener otro hermano después de la muerte de los padres, hasta la *obligación* ético-práctica de honrar al hermano difunto porque es insustituible, hay un salto lógico. Aquí, en su actitud concreta, Antígona no está cumpliendo con sus deberes, puesto que el *nomos* ahora mismo evocado (es imposible tener hermanos cuando los padres están muertos), siendo un hecho, o una implicación inevitable de la necesidad natural, no puede ser ni violado ni cumplido. Lo que, en esta circunstancia, Antígona llama *nomos*, no implicando alguna obligación, que siempre prevé el hecho mismo de “poder-ser-de-otro-modo”, se limita a reflejar el estado de las cosas existentes en su inmediata necesidad.

Para una mejor comprensión de este delicado asunto, puede ser útil recordar que aquí Sófocles se refiere a un paso de Heródoto (3,119), que cuenta la historia de Intafernes, un noble persa que conjuró contra el rey Darío y que fue hecho prisionero con toda su familia. El rey condenó a todos a muerte, pero concedió a la esposa de Intafernes la posibilidad de elegir a uno solo entre sus familiares, para salvarlo, y ella abandonó a marido e hijos y eligió de salvar a su hermano. Cuando el rey Darío le preguntó por qué, ella contestó explicándole el motivo de su actitud con el mismo argumento utilizado por Sófocles en la *Antígona* (es decir, que una vez muertos los padres, no se puede tener otro hermano, etc.), pero la palabra utilizada por la mujer en el texto de Heródoto no es *nomos*, sino que es *gnômē*, razonamiento.

Esta ‘fuente’ de Sófocles nos permite comprender mejor que el *nomos* que sigue Antígona es esencialmente una noción que no se sitúa en el nivel de la acción, sino en el nivel del conocimiento, cuyo supuesto objeto es la verdad objetiva (universal y necesaria) y no la significación (siempre determinada así y no de otro modo)³².

A través de esta afiliación especulativa, el *nomos* en esta tragedia tiene la pretensión de ser un simple reflejo de la realidad y de su necesidad (en el caso de Antígona) o una expresión de la superioridad natural del bien de la *polis* respecto a los individuos (en el caso de Creonte). En el marco de esta ac-

lo que bien se entiende haciendo referencia al texto de Heródoto que –como vamos a ver– probablemente inspira a Sófocles, pero no permite problematizar el legalismo de la propia Antígona. Para un desarrollo diferente de la cuestión, véase P. DE LUCIA, “Il nomotropismo di Antigone”, *Dike*, v. 17, 2014, <http://riviste.unimi.it/index.php/Dike/article/view/4970>.

³² Según la diferencia entre verdad y significación, cuya negligencia sería la falacia metafísica fundamental (cfr. *supra*, nota núm. 24).

titud esencialmente cognitiva, se presenta como indiscutible la pretensión de que a partir del estado de cosas efectivo, a partir de su necesidad y evidencia, se puedan deducir de manera automática normas de conducta universales, que siempre hay que seguir en cualquier caso, esto es, sin ninguna atención a las circunstancias concretas, a la cotidianidad, a las características de los casos particulares en sus momentos diferentes.

La enseñanza decisiva que podemos sacar del resultado catastrófico de este desarrollo consiste en el “descubrimiento” de que el paso de lo general al detalle particular no puede realizarse y solucionarse en el automatismo lógico de la deducción, porque un procedimiento meramente deductivo, en la óptica del caso particular, aparece completamente desprovisto de justificación. La validez de la ley no es un dato originario que pueda bastar para legitimar su concretización o aplicación, si esta última se confía única y exclusivamente a la misma autoridad que ha producido la ley (implicación necesaria donde está vigente el dominio exclusivo del *nomos*). La transición desde la generalidad de la norma hasta las particularidades de la vida concreta necesitan mediaciones. Si la “*mitezza*” elogiada por Bobbio, como virtud moral, según lo que argumenta Atienza³³, en realidad es una virtud típicamente jurídica, que implica no sólo suavidad o docilidad, sino sobre todo ductilidad y capacidad de adaptación a los distintos detalles concretos, al derecho, en tanto que disciplina de los intereses privados, le corresponde una tarea de vigilancia. En este sentido, como dijo una vez Levinas, hablando de la “gran sabiduría” del Talmud en tanto que casuística, esta misma sabiduría consiste en ser la disciplina que vigila la generalidad a partir del caso particular: una disciplina específica que mira a los detalles particulares “para buscar el momento preciso en que el principio general corre el peligro de transformarse en su contrario”³⁴.

³³ M. ATIENZA, “Una visión de la filosofía del derecho”, 2010, <http://www.uees.edu.ec/servicios/biblioteca/publicaciones/pdf/42.pdf>

³⁴ “C’est précisément l’aspect concret et particulier de la Loi et les circonstances de son application qui commandent la dialectique talmudique: la loi orale est une casuistique. Elle s’occupe du passage du principe général incarné par la Loi à son exécution possible, à sa concrétude. Si ce passage était purement déductible, la Loi, comme loi particulière, n’aurait pas demandé une adhésion à part. Mais il se trouve - et c’est là la grande sagesse dont la conscience anime le Talmud - que les principes généraux et généreux peuvent s’invertir dans l’application. Toute pensée généreuse est menacée par son stalinisme. La grande force de la casuistique du Talmud, c’est d’être la discipline spéciale qui cherche dans le particulier le moment précis où le principe général court le danger de devenir son propre contraire. Cela nous préserve de l’idéologie. L’idéologie, c’est la générosité et la clarté du principe qui

Para terminar (y no por cierto para concluir, puesto que en este tipo de asuntos, donde no hay demostraciones, la única conclusión posible es la interrupción), quisiera subrayar que la defensa o la protección jurídica de los intereses particulares o privados satisface a una exigencia fundamental de la vida en común. Los intereses –en su multiplicidad irreducible a una unidad universal– son exactamente la trama privada de las relaciones sociales que existen *entre* los individuos. En este sentido, el modelo holístico del *nomos*, realizado en la democracia griega fundamentalmente como un control coercitivo de la autoridad política, cuya única alternativa sería el heroísmo literario de Antígona y unos años más tarde (en el 399 a.C.) el sacrificio histórico de Sócrates, carece de un dispositivo adecuado para salvaguardar los intereses particulares y para garantizar la calidad de la convivencia humana; carece entonces de la mediación jurídica entre el nivel general de las normas y los casos particulares que hacen la trama concreta de la vida cotidiana. En este sentido, el triunfo humano de los intereses se opone al fundamentalismo del triunfo metafísico de la verdad. El derecho y sus operadores juegan en este plan un papel socialmente indispensable.

Los lugares de la mediación jurídica aparecen, entonces, como la única legitimación posible del orden social, puesto que la fundación metafísica de este último, a través del triunfo de la verdad universal y necesaria, se revela en nuestra época no sólo (como siempre) teóricamente ilusoria, sino sobre todo políticamente catastrófica.

FABIO CIARAMELLI

Dipartimento di Giurisprudenza

Università degli Studi di Napoli Federico II

Via Porta di Massa 32

80138 Napoli (Italia)

e-mail: fabio.ciaramelli@gmail.com

n'ont pas tenu compte de l'inversion qui guette ce principe généreux quand il est appliqué", E. LEVINAS, *Au-delà du verset. Lecture et discours talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1982, pp. 98-99. Cfr. F. CIARAMELLI, *La legge prima della legge. Levinas e il problema della giustizia*, Castelvechi, Roma 2016 y en castellano F.CIARAMELLI, "Levinas y la originariedad del deseo" (trad. M.Barroso Ramos), en *Un libro de huellas. Aproximaciones del pensamiento de Emmanuel Levinas*, M.BARROSO RAMOS y D.PÉREZ CHICO (eds.), Madrid, Editorial Trotta, 2004, pp. 177-206.